

【德育研究】

道德伪善的教育学思考

高德胜

【摘要】教育学对道德伪善少有研究,而心理学关注心理事实,将道德伪善理解为道德声称与道德行为之间的不一致,失之于宽;伦理学在道德伪善研究上贡献颇多,但将不同形态、类型的道德伪善都定性为道德恶,失之于严。道德伪善的研究,需要教育学视野。在教育学视野下,所想、所言、所行的不一致不一定是道德伪善,只有加上欺骗性的不一致才是道德伪善。教育学对道德伪善的关注不仅关注其概念,还关注其形成的内外条件;不仅关注个人性的道德伪善,还关注机构性的道德伪善。关于道德伪善的教育学思考,有与心理学、伦理学研究不同的意义,包括以积极的眼光去看人、从内外不一致中发现教育的契机、从道德伪善中看到道德的力量、从道德伪善形成的内外条件中找到教育努力的方向等。

【关键词】道德伪善;道德行为;教育学

【作者简介】高德胜,华东师范大学课程与教学研究所(上海 200062)。

【原文出处】《全球教育展望》(沪),2018.11.28~43

【基金项目】教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“生活德育的理论深化与实践推进研究”(项目编号:16JJD880027)的阶段性成果。

道德伪善是生活中常见的道德现象,也是伦理学的一个研究话题。但在教育与道德教育理论和实践中,道德伪善却极少受到关注。一方面,教育,尤其是道德教育是引导人向善的活动,一向“顾前不顾后”,即比较看重引人向善,不怎么重视引导人警惕恶,对道德的反面留意较少。另一方面,教育与道德教育理论与实践对道德伪善缺乏认识。这种缺乏既包括对道德伪善自身,即什么是道德伪善、道德伪善的构成等的认识,也包括对道德伪善有何意义的认识。

虽然事出有因,但教育对道德伪善的忽视依然是一个问题。向善固然重要,反恶也同样重要。如果说向善是将人引向美好,那么反恶则是助人树立起“道德堤坝”。没有防恶的“道德堤坝”,从后而人的恶则会将向善的努力侵蚀殆尽。从这个角度看,教育与道德教育一方面要培养年轻一代的道德品质,尤其是正直、真诚的道德品质,另一方面也要预防道德伪善的侵蚀。更重要的是,道德教育,尤其是直接的道德教育,往往是直接的、明示的、较高的道

德要求,这与道德伪善之“说到做不到”的内在结构有相似性,如若没有警惕之心,就可能堕入道德伪善的泥沼,变成遭人反感、反道德的活动。教育要留意道德伪善还在于,从道德教育的角度看,道德伪善有其存在的内外条件,在道德伪善中蕴含着诸多道德教育的可能与契机。

本研究先从对心理学与伦理学对道德伪善研究的反思开始,然后从教育的视角来理解道德伪善。与心理学对道德伪善的泛化、伦理学对道德伪善的固化不同,教育学不将所有的内外不一、言行不一都定性为道德伪善,也不将所有形态的“道德伪善”都定性为道德恶,而是从人的这种不一致中看到道德的力量,从前伪善、类伪善到真伪善的发展性中看到道德教育的可能与契机。与心理学、伦理学对道德伪善研究的另一个不同是,教育视野的道德伪善,重视道德伪善存在的内外条件。理清道德伪善存在的内外条件,才能为道德教育克服、破除道德伪善奠定基础。对道德伪善的教育理解,为针对道德伪善的

教育指明了努力方向。

一、道德伪善的心理学与伦理学研究

1. 心理学研究:道德伪善的泛化倾向

与教育学,尤其是道德教育研究对道德伪善鲜有研究相对照,心理学对道德伪善的研究颇为引人注目。关于道德伪善的心理学研究之所以引人注目,不只在于研究文献数量上的积累,还在于研究方法上的实验化、科学化。心理学的研究,采取的方法基本上都是将道德伪善的定义操作化,通过实验对道德伪善的操作化定义进行验证,由此揭示道德伪善在人们思想与行为中的存在状态、基本机制、产生原因、影响因素等。^[1]心理学对道德伪善的理解可以概括为三个字:不一致。这种不一致又可分为两种情况,即道德声称与道德行为的不一致和对人对己道德行为评价的不一致。前者即我们通常所说的言行不一,当然这里的言行不一有道德限定,即在道德问题上的言行不一。比如一些心理学研究,在被试完成一项道德任务之前或之后,让被试就该问题表达自己的道德态度,用被试所言明的道德态度(道德声称)对比其所做出的道德行为。后者即我们常说的评价不一致,对别人违背道德行为责之甚严,对自己的道德问题则处之以宽,双重标准,“严人宽己”。心理学的一些研究就是将被试对他人与被试对自身性质类似的失德行为进行评价,从中发现被试对人对己道德评价的不一致。^[2]两种不一致,看上去差别巨大,但实际上,后一种不一致只是前一种不一致的一个变种,即借他人的失德行为来宣称一个道德标准(道德声称),但实际上自己没有也不打算去遵循该道德标准。

心理学对道德伪善的研究以实验为基本方法。因为要进行实验,道德伪善的概念必须操作化,而最容易操作化的就是道德声称与道德行为的不一致。因此,心理学研究中的一个预设就是道德声称与道德行为的不一致就是道德伪善。这一预设有其合理的部分,但并不严密。第一,人是符号性动物,有超强的思维能力和想象能力,从来都是思维大于表达、表达大于行动的。在道德上也是一样,我们对道德的渴望与期求从来都是远远高于实际所能做到的,

不一致是正常现象,完全一致才是不正常现象。如果把我们对基于道德期望所做出的道德声称与道德行为的落差都视为道德伪善的话,那没有什么人不伪善的。第二,当心理学实验询问被试对道德选择情景的判断与选择时,激发的往往是被试对这一情景的“理想化”回答,即“应该如何做”,而不是实际上如何做。^[3]理想化回答体现的是人的道德认识水平,而实际上如何做体现的则是人的道德实践能力,二者没有落差或落差较小当然更好,但有落差或落差较大,是正常现象,不能定性为道德伪善。从否定的角度看,这种落差体现的是我们的“言行不一”;从积极的角度看,体现的正是我们对道德的渴望,即“虽不能之,心向往之”。第三,心理学研究的另外一个预设是,我们的道德行为都有一个先在的道德原则,道德行为就是依原则行事。显然,这一预设不符合生活的真实,实际上,我们的道德品质来源于生活实践,有浓重的习惯和非认知成分。出于道德品质的道德选择更多的是未经思考的“作为第二自然”(德性是人的第二自然)的行动,不是按照原则进行思考后的理性行动。只有在产生矛盾、进行反思或被他人追问的时候才会进行有意识的理性思考。而且,一个简单的选择,也往往是多种力量混合驱动的,不是由一个道德原则“单轮驱动”的。第四,道德声称与道德行为的不一致,至多是一种伪善的可能,不是伪善本身。加上其他限制,比如为了获取私利、为了欺骗他人,满足这些限制条件的不一致才是伪善。

2. 伦理学研究:贡献与问题

把道德声称与道德行为的不一致当作伪善,使得伪善的标准过于宽泛,使伪善泛化。这样泛化的倾向,伦理学研究也有。比如,倪梁康很有创见的从自然之善和社会之善的维度来理解伪善,“所有不是出自本能,而只是刻意地为了使自己在别人眼中甚或在自己眼中显得善而做出的善举(包括善行、善言和善意),都属于伪善”^[4]。这一理解的启发性在于,揭示了伪善的产生与人为的社会之善之间的联系,但与心理学对伪善的研究一样有泛化的问题。第一,在本能之善与刻意显得善之间有很多中间状态,这些中间状态既不是本能道德的显露,也不是刻意显得善的伪善。第二,正如他自己后来所说,与“显

得是善”相对应的不是本能之善,而是“自身是善”,而自身是善“并不仅仅指那些天生的、本能的、自然的德性”,也“包括后天的、传习的、社会的德性”。^[5]第三,这一定义,对人为约定的社会性道德深具戒心,从伪善的角度来理解人们对社会规范的遵守,这实际上是混淆了顺从与伪善的关系。迫于社会压力,遵守道德规范,或者向他人显示对道德规范的遵守,不是伪善,而是顺从。这种顺从是中性的,有两个发展方向,一个是顺从中学习,将外在道德规范内化为自己的德性;一个是策略性的顺从规范,但在内心并不接受,只是用高明的遵守去博取信任,走向伪善。总起来看,一个人的德性,既有来自本能的“第一自然”,也有来自后天的、社会的“第二自然”,是由二者综合构成的,如果按照倪梁康关于伪善的这个定义,没有什么行为不是伪善的,因为完全出自本能道德的行为极少,我们的绝大多数行为都是混成性的。

当然,伦理学对道德伪善的研究还是与心理学有很大的不同。虽然倪梁康的道德伪善概念与心理学研究一样有过于宽泛的问题,但他的宽泛已经不再是道德声称与道德行为的不一致,而是两种道德即本能道德与人为道德的不一致。如果说心理学关于道德伪善的研究是以言与行的不一致为聚焦点的话,伦理学则关注到了另外一种不一致,即思与言的不一致。不但言与行可能不一致,思与言也可能不一致,即我们可以讲“言不由衷”的话。人是语言存在,在言与行对立的情况下,言不同于行,但在很多领域,言就是行,以言为行。这时候,言与行的不一致已经不再是问题,而问题在于所言与所想的关系。所言不是所想,或者用所言掩盖所想,就会产生思与言的不一致,也可作为道德伪善的一种表征。当然,用思、想作为与言语相对的内在成分,也有问题,即道德的内在成分似乎只是理性的,没有情感性。实际上,语言也可以与内在的情感反应不一致,也可以用来掩盖内在的情感体验。基于此,有人将内在的思与情综合起来构成“善心”,将外在的言与行组合而成为“善行”,道德伪善也就变成了“善心”与“善行”不一致,即“无善心却有善行”,用“善行去伪装善心”。^[6]

伦理学关于道德伪善研究的贡献还在于区分伪善与意志薄弱、主观故意(自欺与欺人)在道德伪善中的意义等。心理学关于道德伪善的操作化定义不易区分道德伪善与意志薄弱,因为二者在外在表现上是一样的。但很多情况下,我们的言行不一,不是伪善,而是意志薄弱。很多情况下,我们都知道应该做善的事情、做道德的选择,但意志不够坚强,就是做不到,这单纯就是一个意志薄弱问题,与道德伪善相去甚远。伦理学对意志薄弱与道德伪善的区分,是对道德伪善研究的一个贡献。此外,伦理学关于道德伪善研究的很多文献都将主观意图作为一个聚焦点。善心与善行的不一致是客观事实,问题在于不一致是如何来的,是道德主体故意的还是无意的。如果是故意的,那就是欺骗他人。欺骗他人也有不同的程度,一种是单纯欺骗他人,在他人那里获得伪装效果;一种是这种欺骗一开始就朝向某种目的,伪装与欺骗只是实现目的的手段。如果不是故意的,也有两种情况,一种是真的没有欺骗性,就是由意志薄弱或其他原因造成的善心与善行的不一致;一种是因为自欺,即将自己也欺骗了,所以没有意识到善心与善性不一致所蕴含的欺骗故意。^[7]

伦理学对道德伪善研究的贡献巨大,但始终有一个问题,即对伪善的过于严格、固化的价值定性,将道德伪善定性为道德恶。比如拉罗什福科说“伪善是邪恶向美德的致敬”^[8],直接将道德伪善定性为邪恶。也许是伦理学是事关善恶的领域,对善恶问题比较敏感,既然伪善不是善,那就是恶。但人的伦理生活没有这么简单,在善与恶之间还有一些中间地带,伪善就处在中间地带,处在善与恶之间,靠善近一点儿,就可能走向善或者是走向善的一个起点;靠恶近一点儿,就可能走向恶或者就是恶本身。有些学派,对道德伪善有严格的限定,如果说这种严格限定的道德伪善是一种恶,那还是站得住的。问题在于不同的学派,对道德伪善的观点不同,比如,有的从本能道德与人为道德角度去界定伪善,有的从自欺的角度去阐述伪善,有的从显得是善的角度去定义伪善,结果是界定有宽有严,标准不一。不同学派所理解的道德伪善在存在形态上区别很大,有的更接近于善,有的在善与恶之间,有的则更接近于

恶。把这些性质不同、形态各异的道德伪善都定性为道德恶,显然不合逻辑、不符事实。从道德教育的角度来看,有些形态的“道德伪善”体现的正是道德的力量,蕴含着走向道德的可能,是道德教育的契机。将所有形态的“道德伪善”都定性为道德恶,不但是把“道德伪善”一股脑地全推向了道德恶,还是对道德教育可能与契机的贻误。而且,即使如拉罗什福科所说,“伪善是邪恶向道德的致敬”,伪善是邪恶,但却以伪善的方式向道德致敬,依然体现出了道德的力量,从道德教育的角度看,依然有积极意义。

二、教育学视角的道德伪善

如前所论,道德伪善与教育,尤其是道德教育关联性非常强,教育学术研究不能不关注道德伪善问题。教育学对道德伪善的关注,除了汲取心理学、伦理学研究的成果之外,应该有自己的视角。与心理学注重分析心理事实、伦理学注重价值定性不同,教育学对伪善的研究应有发展的、教育的眼光,即不将道德伪善泛化,以免给发展中的人戴上道德伪善的帽子;不过早定性,以免处在成长变化中的受教育者被推入道德恶的行列;从道德伪善的不同类型中,发现道德教育的契机与可能;着眼于道德伪善形成的内外条件,力求阻断道德伪善演化的过程,引导受教育者从走向道德伪善的可能转向道德发展的可能。

1.“不一致”:道德与伪善的双向可能性

关于道德伪善的思考,不可避免地将从所想与所言、所言与所行的不一致开始,甚至将“不一致”当作了道德伪善的充分必要条件。但从逻辑上看,“不一致”是道德伪善的必要条件,但不是充分条件。也就是说,道德伪善一定包含着“不一致”,但有了这类“不一致”却不一定是道德伪善。首先要对“不一致”进行细致的分析。第一种是所想与所言的不一致,即话说得好,但内心却不是这样想的。所想与所言的不一致,当然也包括内心有善良友好的想法、话却说得不好这种情况,但显然,我们不会将这种情况与道德伪善联系起来,而是将其视为言拙,甚至是朴实。第二种不一致包括所想与所行的不一致,即行为很好、很漂亮,但并不真心如此。反过来,内心有善意,却没有好的行为甚至有不好的行为,这也是所

想与所行的不一致,但我们也不会把这种不一致与道德伪善联系起来,而是以“好心办坏事”等方式对其进行评价。第三种不一致是所言与所行的不一致,即话很漂亮,显得很有善心、善意,但行为却跟不上,没有达到或压根就没准备达到所言的水准。反过来,行为很好,所言很低调,这也是所言与所行的不一致,但我们不会将这种不一致当作道德伪善,甚至会从正面来看这种不一致,视其为谦虚、朴实,至多是自贬。三种“不一致”,每一种又有正反两个方面,共计六个方面,其中三个方面与道德伪善没有关系,这已经说明“不一致”不一定是道德伪善,“不一致”与道德伪善不能等同。

再看与道德伪善有关联的三个方面。前两个方面都是内(所想)与外(所言、所行)的落差,都是“外大于内”。两种内与外的不一致,都是用“外”来折射“内”,都是用“外”来使“内”“显得善”。无善心却表现出善言、善行,非常接近于道德伪善,但接近并不等于就是。单纯从内外不一致,无法判定外在的显得善的言行就是伪善。准确判定,必须引入动机因素,即为什么要显得善。如果是用显得善的言行去掩盖内心的不善,通过蒙蔽他人而达到个人目的,那就是不折不扣的伪善;如果是虽无发自内心的善念,却感受到了他人的期待、群体的要求而表现出善言善行,就不能定性为道德伪善。这种状态是一种过渡性的状态,一种尚未定性的状态,有双向演化的可能性。一种可能性是本非真心的善言善行在做出之后或者对自己产生了重大触动,心意发生改变,变成了自己的真心言行;或者由于总是如此,变成了习惯(人的“第二自然”)进而达到了内外一致。人的道德学习并不总是心意与言行完全同步的,总是会发生由外在力量引导的言行先行,内在的认知、情意再慢慢跟上的情况。这种道德学习方式,近似于通过他律进行学习。学习者一开始并不是真心接受一种规范,但通过外在的约束,遵守了这种规范,遵守之后,或者受到了触动,或者经由习惯变成了自己的“第二自然”,改变了心意,使心意跟上了外在言行的步调。以往关于道德伪善的研究,总是纠结于外在的言行高于内在的心意,总是直觉性地要求降低外在的言行以符合内在的心意,使内外保持一致,没有或极少注

意到另外一种可能,即通过改变、提升内在心意来实现内外一致。在这一点儿上,麦克英隆(Mckinnon)颇有贡献,他看到了心意改变的可能性,因为人是变化的,过去用言行假装相信的观念在经历之后也可能就真信了,这不是伪善,而是道德学习的过程。^[9]当然,也存在另外一种可能,即心意始终不改,外在的善言、善行也在保持,二者的分裂与距离始终没有缩小,甚至有所扩大,这就滑向了道德伪善。

如果说所想与所说、所行的不一致是内外不一致的话,所言与所行的不一致则是“外外不一致”,因为说和做都是外显性的。如前所论,与道德伪善相关的所言与所行的不一致,专指所言大于、高于所行,而不是所行大于、高于所言(这不是道德伪善,而是谦逊,至多是自贬)。表面上看是“外外不一致”,但实际上也与所想密切相关,即通过所言的中介在所想与所行之间建立起了联系。在所言与所行的不一致中,所言(道德声称)与所想既可能是一致的,也可能是不一致的。所言与所想一致,说明所言即所想,但为什么又做不到呢?这里面的原因可能是多重的,一种是把理想当作了现实,即在遇到道德问题时,只是从应该的角度去思考理想的选择;一种是意志薄弱(如前所论);一种是动机冲突,即明知道应该如何做,但却发现这样做与自己的其他欲求相冲突,权衡之下,其他欲求占了上风。无论是哪种原因导致的所想(所说)与所行的不一致,都不能简单地定性为道德伪善。无论是哪种原因,其中都有走向道德的可能,都有道德教育的契机。所言与所想不一致,即所言不是所想,更没打算去做,只是用话语去伪装,以使自己显得善,或隐或显地去实现个人目的,那就是走向道德伪善了。

2. 欺骗性的“不一致”才是道德伪善

通过对“不一致”的分析,我们了解到只有两种“不一致”才是道德伪善。一种是用善言、善行去掩盖内心的不善以达到蒙蔽他人、实现个人目的;一种是所言非所想,更没有打算去践行,只是通过漂亮话语去使自己显得善,以获取他人好感与信任,进而实现个人目的。这两种不一致,有两个共同的特点,一是对他人的欺骗,二是有个人目的。这两个方面,看似独立,其实一体,对他人的欺骗,总是带有个人目

的,没有个人目的的掩盖,就不是欺骗。比如,我们都有这样那样的缺陷和问题,也都做过不那么光彩的事情,但一般情况下不愿意去主动暴露。一旦暴露,我们就会感到羞耻,甚至是没有真正暴露,只是去想象暴露的情景,都会让我们体会到想象性羞耻。^[10]反过来,一个人如果不分场合、不分对象的暴露自己的缺陷和曾经的不良行为,我们反而会觉得此人怪异。当然,严格说来,这种掩盖也不是毫无个人目的,起码是在维护个人形象。对个人形象的维护显然不是道德伪善,一个人对个人形象的维护,恰恰证明了对自身缺陷和曾经的不良行为的反思与否定(不认同)。至于欺骗他人的方式,以上分析已经充分揭示,归结起来,无外乎两种,一种是用良好的言行去欺骗别人,让别人以为其具有良善的品质和内心;一种是堂皇的话语让人相信其能够做出相应的道德行为。

至于道德伪善中的个人目的,也有不同的层次。最低层次的个人目的是自保。如上所论,不暴露自己的缺陷和失德行为、维护自己的形象,严格说来也是一种下意识的自保,这种自保是可以理解的人之常情,算不上道德伪善。思考道德伪善不能脱离社会背景,一些违心言行或话语高调,其实不是主动要去欺骗别人,而是迫于情景压力,以使自己免于成为众矢之的。比如,在一个强势的领导面前,多数人会收起内心的反感,说一些违心的赞赏话,或者更好一点,不说恭维话,却表现出一种对权威、权力的默认。这个意义上的自保,是出于个人目的,但这一个人目的的一方面是人之常情,另一面对他人也没有直接的故意伤害,严格说来也不算是真正的道德伪善。即便如此,这种自保与真正的道德伪善之间的距离薄如纸,因为这种自保往往以公正、正直、真诚为代价,反映出对他人、对公共价值的冷漠与无视,稍微过分一点儿,就进入了道德伪善的范围之内。第二层次的个人目的是对好名声的追求。社会普遍对好名声的追求抱有宽容态度,连亚里士多德也说,“那些出于目的而自夸,如果是为着名誉或荣誉,就不算太坏;如果是为着钱或者用来得到钱的东西,其品质就比较坏”^[11]。殊不知,好名声本身就是利益,又可用来换取其他利益。人是社会性存在,利

益不单有物质形态,还有精神形态和人际形态。好名声给人带来精神享受,这就是利益。如果是正当得来,那当然就是正当的精神利益;如果是靠蒙蔽他人得来的,就不是正当的精神利益。而且,好名声所带来的利益还不仅仅在于自我精神享受,还包括被他人接受、关心、欣赏和热爱。这既是精神利益,又可换取物质利益。与亚里士多德所处时代对荣誉的推崇不同,在我们这个时代,为好名声而欺骗他人与为了钱财而欺骗他人,没有高下之分,在道德性质上是一样的。另一方面,一个人的名声,既取决于自己在人际中的表现,也取决于他人的判断,以欺骗的方式去获取好名声,实际上是去干扰、操纵他人的判断,已经是对他人的损害了。第三个层次的个人目的则是损人利己。自保与对好名声的追逐还是以自我利益为主,虽然客观人会对自己造成损害,但尚未主动去伤害他人,以损人为目的的欺骗则更进一步,是以欺骗的方式去谋他人之所有。损人意义上的道德伪善,是道德伪善的“顶峰”。道德伪善意义上的损人与直接作恶意义上的损人是不同的,直接作恶意义上的损人是直接的、没有隐瞒的,而道德伪善意义上的损人则是间接的、欺骗性的,甚至会用上各种花招,给人以表面的善意、善行,所以才更难防备。人们对道德伪善的愤恨大于对直接作恶的愤恨,就在于道德伪善不但损害了我们的利益,还侮辱了我们的“智商”。

道德伪善本来是欺骗他人的,但却往往与自欺纠缠在一起,即不但欺骗他人,也欺骗自己。人真是复杂,本来是要骗别人的,结果是连自己也骗了。道德伪善者为什么要骗自己呢?第一,做坏人的感觉并不好,道德伪善者做着坏人,但还是以为自己是好人感觉好一些。第二,自欺也是可能的,因为谎言重复多了,连说谎者自己也就相信了,正如阿伦特所说,“一个说谎者越成功,被骗的人越多,他就越可能最终也相信自己的谎言”^[12]。第三,装好人欺骗别人以达到个人目的是高难度的“技术活”,需要付出巨大的努力,别人不是傻瓜,不是那么好骗的,因此道德伪善者总是如履薄冰、心力交瘁。道德伪善的目的在于讨巧,在于实现个人目的,结果却如此费力,不符合个人利益最优化的算计。忘记真实态度,进入

假装角色,深度入戏,也就没有了刻意假装的辛苦。^[13]第四,自欺还是欺人的武器。如果自己不信,却去伪装,总有漏洞,欺骗别人就不那么容易;如果自己信了,自己骗过了自己,不觉得自己在欺骗别人,就显得真诚,欺骗别人的效果也就更佳。^[14]

有些道德伪善里有自欺,有些没有,是否自欺不是道德伪善的必要条件。虽然多数道德伪善,尤其是根深蒂固的道德伪善往往包含着自欺,但确实存在不包含自欺的处心积虑性的道德伪善。在这类处心积虑者眼里,一心欺骗别人并算不上辛苦,反而乐在其中。像金庸小说中的岳不群,在其道德伪善没有暴露之前,其过的就是这种处心积虑的生活,虽然时时刻刻都有暴露的危险,但他也很享受每一次算计的成功。不是只有文学作品中才有这样的人物,现实生活中这样的人物也不少见,历史中的所谓“奸雄”大抵就是这类人。还有一种混合的情况,即自欺是短暂的、情景化的,但欺人则是长久性、根本性的。一些道德伪善的人,在欺骗别人的特定情景下,被自己的虚情假意所打动,在那一刻连自己都信以为真,既骗过了别人,也骗过了自己。但一旦脱离特定情景,其欺人的性质丝毫也没有改变,欺人的意识还是那么清楚。可以说特定情景中的短暂自欺,是用以欺人的有效策略。

3. 机构性道德伪善

与心理学、伦理学主要关注个人的道德伪善不同,教育学还要关注机构的道德伪善。原因在于,教育学所关注的不仅是何为道德伪善,还包括道德伪善是如何形成的,受什么内外因素影响。人在机构中生存,机构是塑造人之道德的力量之一,机构的道德品性对人的道德品性有较大的影响。而且,机构也有自己的德性,人可以伪善,机构也是如此。一个人的伪善,尤其是一个普通人的伪善,无论其程度有多深,其危害都是有限的,而机构伪善的危害则大得多。机构伪善的危害是双重的,一是伪善本身的危害,一是由机构伪善所诱发的人的伪善。

人是道德存在,无论差异有多大,我们对其都有基本的道德要求,对一个人没有道德要求,实际上意味着对其已经放弃了作为人的资格承认。机构种类繁多、性质多样、目的各异,我们对不同的机构有不

同的道德要求。这是机构与人的一个显著不同。比如,对商业机构与教育机构,我们的道德要求差别巨大。商业机构,只要不违法,其行动就是可以接受的。但越是成功的商业机构,越不会赤裸裸地追求利益,越会向社会宣示自己的道德要求和道德责任。这里面有多少真诚,有多少虚伪,那就难说了。有观察者一针见血地指出,“在现代商业活动中,道德伪善不仅是一个实践‘美德’,还是一个行为规范”^[15]。也就是说,多数商业活动都是以道德作为装饰、获取利益的手段的,在这一过程中,商业公司也会被自身的“高尚”所感动,真诚相信自己不是在谋取利益而是在做良善的活动,其中的原理就是道德伪善中的自欺与欺人的结合。对商业机构将道德作为营销手段的道德伪善,我们即使识破,也不会义愤填膺。根本的原因是,在商业活动中,道德不是主导性的关系原则,主导性的关系原则是利益,我们不会混用两种关系原则,去片面强调商业机构的道德性。^[16]

但教育等公共机构则不同,道德是其立身之本,必须有好人一样的道德信念和道德坚守,否则就会失去存在的道德基础,失去教育人的道德资格。教育机构如果言不由衷、行不由心、言行不一,就是道德伪善。机构与人有相通的一面,也有相异的地方。相通的一面在于,机构也有自己的信念与价值,在其言行中得到体现。我们可以通过言(对自身信念和价值的表达)与行(是否遵循公共表达的信念与价值)来判断其是正直的还是伪善的。如前所论,人是多维存在,在理性之外,还受情感、习惯甚至是本能的驱使,人的内外、言行不一,可能是多种原因导致的,不一定是带有理性算计的欺骗,不一定是道德伪善。而机构则不同,机构是理性建构,是以理性设计为基础而建立起来的,目标明确。机构的内外不一、言行不一,基本上都是主动性的、主观性的,即使没有明确的欺骗性,也是道德伪善。我们对以道德为“立构之本”的机构有较高的道德要求,就在于这类机构本来就是以道德作为追求的,如果其内外不一、言行不一,那就是典型的道德伪善。机构的道德伪善,虽然指向的不是特定人、特定对象,我们作为个体,不是直接的危害目标,但因为其指向的是公共空间、公共利益,是一种公共欺骗,所造成的危害就更深、更大。

教育等公共机构的道德伪善,其危害还在于对个人道德伪善的诱发。道德学习并不总是有意识的,也会以暗示与接受暗示的方式进行。机构的道德伪善对机构中人是一种强大的暗示力量,在机构中生活,就意味着在不知不觉中接受暗示、受到了影响。机构道德伪善的暴露,也会引起机构中人的心理失调,为了达到新的平衡,机构中人要么变成机构的批评者、挑战者,要么变成机构的合作者。对成长中的人来说,教育机构是远比他们强大得多的“高山大河”,根本无从反抗,因此,为了自保,只能合作,至多是犬儒性的“愤童”。对一些已经有不良倾向的机构中人来说,机构的道德伪善给了他们走向道德反面的支持和样板,正好是引导他们走向另一个方向的诱发性力量。

4. 道德伪善的内外条件

人是道德主体,对自己的道德选择负有责任,但人又是社会性存在,不可避免地受社会环境的影响。第一,道德伪善的形成,既有内在条件,即道德主体自身的问题,又有外在因素,即外在环境的诱发。诱发道德伪善的外在因素,除了上文提到的机构伪善外,还有高调、高压、不公正的社会环境等。一个高调的社会环境对人提出过高的道德要求,而现实中的人根本达不到这样的要求,道德伪善就被诱发出来。其中的机制并不复杂,虽然高道德要求是明显达不到的,但个体相对于提出要求的社会来说又是那样弱小,根本无力反抗,只能以伪装的方式来认可社会的道德要求。在这一过程中,个体也许一开始主要是为了自保,此时的道德伪善尚不严重,但随着伪装所带来的好处,自保退居其次,获利成了首选,道德伪善的程度就加深了。第二,道德伪善的历史研究发现,过去时代的宫廷生活里道德伪善严重。^[17]之所以如此,就在于宫廷生活的高压性、专制性,每个人都没有安全感,每天都是如履薄冰,这时候自保是第一位的,道德正直根本没有价值。而且,权力掌有者又需要臣民的忠诚,自保的人就给他们想要的忠诚。结果,道德变成了讨好掌权者进行自我保护的工具,伪善成了“潜规则”。真是“种瓜得瓜、种豆得豆”,高压的社会环境,所要的不是人们的真心而是屈服,而伪善则是屈服之外再加上一些可

怜、可悲的欺骗和狡猾。第三,不公正的社会环境也是道德伪善的诱发因素。对不公正可以有不同的理解,但都牵涉到权力的分配与运用,在一定程度上,不公正就是权力的分配与运用的不公正。莱莫斯等人的研究发现,权力有增加有权者道德伪善的力量,有权者更倾向于对他人提出更高的道德标准、对自己进行更为宽松的道德评判,所谓“严人宽己”。^[18]权力为什么有这样的效力呢?原因在于权力让人有权去评判别人,让人更愿意维护规则、规范(维护规则规范就是维护自己手中的权力),让人更愿意发表意见,更加敢于告诉别人什么该做、什么不该做,让人敢于用权力去抵消他人的否定性评价。在权力不公正的环境下,尤其是在反抗无门的情况下,无权者要么变成愤世嫉俗者,要么变成道德伪善者,用道德伪善来自保和进行消极抵抗。

道德伪善有外在诱因,也有内在条件。第一,人是有限存在,但却有无限的思维与想象,有限与无限的落差,作为人性的客观现实,既为人性的创造奠定了条件,也为思与言、言与行的不一致创造了前提。作为有意识的语言存在,我们的所想要用语言表达出来,但与语言本身并不是完全一体的(所想与语言既有融为一体的一面,也有相互分离的一面),这就为所想与所言的不一致埋下了伏笔。至于所想与所行的差距,那就更大了,我们可以有无限的思维,但行动能力却是有限且受外在条件限制的。同样,在语言表达与行动能力之间也存在着巨大的缝隙,说起来容易做起来难,我们甚至可以说出此生此世完全不可能做到的事情。第二,人是道德存在,这既意味着道德对人的无限限定,也意味着人对道德的无限追求。一方面,暂时做不到阻挡不了人对诸多道德价值的渴望与追求,另一方面,即使成了坏人,人依然在道德的限定之中,依然无法逃脱道德力量的约束。前者既是促使人更加高尚的力量,也为道德伪善预留了可能;后者既为道德伪善铺平了道路,也再一次显示了道德的力量。第三,人有多重需要,但自保需要是基础性的。当然,从这一基础性需要,可以走向道德,也可以走向道德伪善,关键看道德主体要追求什么、外在环境给予人什么样的诱导。最后,人是道德存在,但总有作恶的可能,这就是康德意义

上的根本恶。^[19]欺骗意义上的道德伪善,实际上就是以道德为掩护的作恶。从根本恶出发,作为道德恶的道德伪善,有不可根治的人性根源。

三、教育学思考的意义

以上关于道德伪善的教育学思考与心理学、伦理学的侧重点有明显不同,紧跟着的问题就是这种不同有什么意义。

1. 以积极的眼光去看人

道德伪善是一个严重的道德判定,说一个人道德伪善,甚至比说其缺德更严重,虽然道德伪善也是一种缺德。伦理学可以在概念上区分伪善与真善,将道德伪善的特征与危害界定清楚,为思考道德伪善提供逻辑一贯的理论架构。教育学则不同,教育要面对真实的、发展中的人,无法将人二分(一部分是正直的,一部分是伪善的),更不能轻易给人贴上道德伪善的标签。教育学作为引人向善的学问,既要看到人有走向道德伪善的可能,更要看到即使面对道德伪善的蛊惑,人依然有走向道德的可能。教育所要发挥的作用就在于,在人走向道德伪善之前给予预防性引导,同时激发人走向道德可能的潜力。

从道德伪善所产生的内在条件来看,所想、所言与所行的天然落差注定了每个人都有道德伪善的可能。这是从本性来看的,即使从现实来看,也是如此。现实生活如此复杂,对道德原则的坚守是艰巨任务,我们都有为了个人目的而放弃道德原则的时候。^[20]一个人的道德标准越高,伪善的风险越大。相反,道德标准低的人可能做坏事却没有道德伪善的纠结。教育学对道德伪善思考的贡献就在于不以特定情景下的伪善去判断一个人,特定情景下与具体行为的伪善与伪善性人格是两回事,不能混为一谈。也就是说,我们即使在特定情景下做出了伪善的反应,也并不意味着我们就是一个伪善的人。而且,从具体行为的伪善中,也可以获得道德教益。比如,事后的羞耻感、内疚感都是推动我们改过迁善的力量。^[21]当然,如果具体行为的伪善频繁发生,特定情景中的伪善就可能已经沉淀而成为人格性的伪善了。

再进一步,即使一个人有了道德伪善的人格倾向,依然有改正的可能。第一,其之所以用道德掩盖

自己的恶意,说明其依然受道德约束,依然能够感受到道德的力量。第二,意图虽然重要,但实际生活中总有一些意料之外的事情让人改变初衷。比如,一个有道德伪善倾向的人,本意是以道德为工具去实现另外的目的,却在这一过程中意外受到了教育和触动,放弃了本来的企图,转而成为道德的拥护者。第三,除去大奸大恶、处心积虑的道德伪善者,偶有伪善或处在人格性伪善初始阶段的人,手段并不高明,很容易败露。伪善的败露对当事者来说,是重大的道德危机事件。败露有不同的形式,一种是自我觉察式的败露,即在别人并未觉察或有所反应的时候,自己突然意识到了自己的自欺欺人。这种败露当然有多种发展的可能性,自己能够意识到自己的伪善,已经说明了道德意识的觉醒,多数情况下,这都是一个自我反省、自我认识、自我道德提升的一个机会。另一种是公开败露。这对当事人是一场道德形象灾难,这时候其既要承受外在的道德谴责,又要承受道德形象坍塌所带来的“内伤”。对多数人来说,度过道德灾难的最佳方式是开始个人“道德重建”工程,除非你放弃道德认同,公开去做一个坏人。

正规教育所面对的是发展中的人(基础教育所面对的基本上是未成年人),在道德上是未定型的人,绝对不能给他们贴上道德伪善的标签。当然,这样要求也并不是无视他们道德上存在的问题。虽然几乎不存在处心积虑的伪善者,但不可否认,即使是未成年人,也可能会有具体行为上的伪善,甚至有人格性伪善的苗头。以积极的眼光去看发展中的人,不是无视问题,而是看到问题背后的多种可能性。伪善与说谎密切相关,甚至可以说是说谎的一种形式。正如我们不能因他们偶而有之的说谎行为来断定他们没有诚实品质一样,也不能因他们偶尔为之的伪善来断定他们就是伪善的。偶尔有之的说谎行为是走向诚实的学习方式之一,同样,偶尔为之的伪善也是走向正直的学习方式之一。即使是有人格性伪善苗头的孩子,也并不一定发展成为人格性道德伪善。当然,遇到这样的受教育者,教育者需要更加用心、更加主动地去引导、去教育,以免不可挽回。

2. 从“不一致”中看到教育的契机

如前所论,所想、所言、所行三个要素组合起来,

共有六种不一致,其中三种不一致与道德伪善没有关联性。另外三种与道德伪善有关联性的不一致,都具有双向可能性。正是在这种双向可能性中,教育的意义才得以显露。如果注定是走向道德或注定是走向伪善,教育也就失去了存在的意义。先看所想与所言、所行的不一致。心理学看到的是心理事实,伦理学思考的是道德伪善的危险,而教育学所关注的则是这种不一致是如何产生的,如何根据其发生将其引向道德学习的方向上。人有自我意识和自主要求,对人对事都有自己的思想与判断;人又是群体动物,有承认和归属的需要,必然受群体和社会要求的约束,即使内心所想没有跟上,多数情况下也会按社会要求去说去行。所想与所言、所行的不一致由此产生。消极地看,这是道德伪善的“温床”;积极来看,这是道德学习的过程。第一,在内心所未跟上的情况下,先按群体与社会要求去言去行,在表达与行动中体会道德的意义,进而实现思想意识的提升。第二,人之内心不是自闭于外的,而是与外在世界时时保持着对流互补。通过服从外在要求,外在的要求也会经由反复而行而成为习惯。由外而内的习惯可以进入心灵成为心灵的重要组成要素,我们的思考,其实都是带有这样那样的倾向的,其中就有习惯的力量。从这个角度看,服从要求、养成习惯,既是道德学习的方式,也是养心的方式。教育和道德教育历来重视习惯的修身养性功能,道理即在于此。第三,教育和道德教育是心灵事业,当然不能只重外在的言行。教育所要做也一直在做的就是用人类历史上的伟大心灵对人性的思考去启明年轻一代的心灵。即使在异常功利的当代,人文教育依然有其生命力,正是教育之初心不死的明证。

再看所言与所行的不一致。如前所论,所言与所行的不一致,原因多样。如果是把理想当成了现实,消极地看,有道德伪善的危险;积极地看,是道德想象力的发达与运用。道德想象力是道德教育研究与实践领域的一个薄弱环节,实际上在我们的道德思考与道德行动中扮演着不可或缺的角色。简单说来,道德想象力就是人运用想象力理解自身、情景和道德问题解决的多种可能性的能力。把理想当作现实、把现实当作理想,说明我们已经跳出现实的束

缚,看到了解决道德问题的现实之外的可能性。从这个角度看,这种意义上的言行不一,正是道德想象力的运用,对道德想象力的发育有正面意义。在教育与道德教育中,引导受教育者对诸多历史与现实道德情景中的道德问题进行思考,着眼的不是如何去做,而是感受、想象道德问题解决的多种可能及每种可能的可能后果,指向的正是道德想象力培养。如果是意志薄弱,那就要一方面承认意志薄弱导致的说到做不到不是道德伪善,另一方面则要警惕意志薄弱的恶化或以意志薄弱为借口。教育所要做的,既包括日常化的意志品质锻炼,比如按时作息、克制娱乐诱惑等,也包括专门的意志品质培养活动,比如德育课程、学校活动中的意志磨练活动等。如果是动机冲突导致的,就要对学生进行动机识别、冲突解决方面的教育引导。总之,无论是哪种原因导致的言行不一,其中都蕴含着教育与道德教育的契机。

在欺骗性道德伪善中,伪善者对好名声的追求是一个中介性环节。伪善者不是好人却装好人,通过获取好名声来实现个人目的。对伪善的矫正也可以从好名声这一中介入手。教育的着眼点不在过往,而在未来。伪善者借助虚假的好名声掩盖了自己过往和内心的种种不堪,教育所要做的不是戳破,而是从其为好名声的看重,促使其展现出与好名声相配的德行来。这一过程,有“将计就计”的意味,但不是为了使其在伪善中越陷越深,而是将其从伪善的泥沼中牵拉出来的一种策略。道德的力量就在那里,无论一开始的动机是什么,做得多了,就会受到触动,就可能成为内在品质的一个构成。教育不断言一个人的伪善,因为这种断言其实就是将伪善坐实、封死其向道德转身的可能。教育所要做的是,不说你伪善,只要求你按你所显示的道德标准去做,用道德的力量去“征服”你,让你自己去醒悟。

3. 从道德伪善中看到道德的力量

以道德严格主义的标准来衡量,具有伪善部分特征的“不一致”(可称之为前伪善、类伪善)与欺骗性“不一致”都不是道德的,前者对道德“怀有二心”,后者站在道德的对面。但从教育的角度看,即使是真正的伪善,依然与直接反对道德的恶有所不同。道德伪善虽然本性属恶,但还是戴着“道德的面具”,

未与道德公然翻脸。既然戴着“道德的面具”,那就说明道德对其依然有约束力,道德依然在发挥作用。具体说来,在道德伪善中,道德的力量体现在以下几个方面。其一,道德伪善有亲社会性,也能激发亲社会行为。道德伪善的伪装,是按他人与社会要求所进行的伪装,迎合的是他人要求和社会标准,撇开动机不谈,客观上具有亲社会性。这种亲社会性,在他人那里得到响应,即是对亲社会行为的激发。其二,道德伪善者对道德虽然并不真心,但并未公然反对、公开践踏道德,相反,伪善者还往往是道德的积极维护者(被人称之为道学家)。这种维护动机不纯,但客观上说明道德依然在起作用,伪善者依然在用道德要求自己、要求他人。其三,道德伪善的一个重要特征在于伪善者对道德缺乏严肃、真诚态度,将道德工具化,以道德作为伪装去换取个人利益。即便如此,其把道德作为伪装工具,还是说明其意识到了道德的意义,道德的力量在这里又一次得到了显现。其四,道德伪善,在未败露之前,对群体道德氛围有积极维护作用。在群体生活中,个体的公然败德对群体道德气氛有毒化作用,所谓“一粒老鼠屎坏掉一锅汤”。人有多种,德有高下,但如果品格高的、品德低的(伪善者)都在维护道德标准,群体的道德氛围就会相对较好。其五,道德伪善往往伴随着自欺,即伪善者不承认自己的伪善,反而以为自己是好人。道德在这里再一次显示了力量,那就是,即使是坏人,也知道做坏事不是一个好的体验,也要去找找做好人的感觉。也就是说,即使是伪善者,也不承认自己是伪善者,因为意识到自己是伪善者,那是痛苦的,所以要想办法为自己开脱,“说谎者为自己所作的道德辩护是,他因为厌恶说谎,所以不得不在欺骗他人之前先让自己相信谎言”^[22]。最后,伪善可以理解为坏人对道德的理想追求。伪善者的个人品德虽然遭到了一定程度的腐蚀,但之所以伪装道德,说明其依然对道德怀有那么一点点敬意。或者可以这样说,伪善者虽然背离了道德,但却依然知道道德的自己是什么样子的,依然知道自己应该成为什么样的人,依然知道重返道德的那条路在哪里。道德,依然是伪善者心头虽然暗淡但依然未灭的点点星光。

4. 从道德伪善形成的条件中看到教育努力的方向
 高调、虚假的社会环境滋生道德伪善,那么,朴实、真诚的社会环境则抑制道德伪善的滋生。学校不是社会,但又是社会。前者是说学校毕竟与社会不同,学校不能代替社会;后者是说学校可以在自己的空间里建构相对理想的社会环境,并以此为基础去影响、改造学校外的社会环境。且不论学校对社会生活的影响与改造,单就学校在受教育者生活中的时间、空间、内容的主导性,就知道学校主动去建构一种朴实、真诚的生活本身所具有的以及在抑制道德伪善上的双重意义。

既然民主、公正的学校可以避免道德伪善,那么学校就应该主动建构民主、公正的学校生活。这样的学校生活能够通过生活的过程来培育受教育者的民主精神和公正、正直品性,具有正向的道德教育作用;又有使道德伪善没有必要、无处存身的特性,具有反向的预防道德伪善的作用。当然,学校受制于多种力量的掣肘,不可能特立独行。但学校的这种处境不是借口,作为教育机构,道德至上、学生至上,既然民主、公正的学校生活意义如此重大,无论有多大的困难,从学生出发,学校都应该竭尽全力去建构这样的生活。

如前所论,学校作为教育机构如果沾染上机构性伪善,其破坏性是双重的、加倍的。因此,学校应该有自觉预防、警惕机构性伪善的意识。第一,真心育人。当今社会赋予学校越来越多的功能,学校作为教育机构也越来越复杂,欲求也就越来越多。学校的诸多言行不一,就是由于学校欲求过多,无法专心育人造成的。学校一方面在追求其他目的,另一方面又限于机构性质,以育人为装饰,机构性伪善就产生了。学校作为社会机构,当然也有自己的利益诉求,不是不要利益、荣誉,而是应聚精会神于育人,其他都是附带效应。如果将其他附带效应作为目的,那就是本末倒置。第二,教育也应该少说多做,说出来的就一定要做到,给受教育者树立其典范。第三,要求学生做到的,学校和教育者首先要做到。如果说第一条是“正心”,即正教育之心,那么后面两条就是“正行”,正教育之行。正心与正行结合,才能有真诚、正直的教育。

道德伪善产生的内在条件是没有某种品质或未

达到某种品质的较高水平却装着有或达到了较高水平。这一内在条件为教育提示了两个努力方向。一个是帮助学生回到真实状态,不自夸。在这个方向上,教育的着力点是诚实教育,以诚实教育来抵御道德上的自夸与伪装。另一个则是反向而行,从提升学生的道德品质入手,使之达到其所自夸、幻想的水平。基于此,教育和道德教育只要用心于提升年轻一代的道德水准,即使没有专门去克服道德伪善,实际上也已经为预防和消除道德伪善做出了贡献。

参考文献

- [1]沈汪兵,刘昌.道德伪善的心理研究述评[J].心理科学进展,2012(5):745-756.
- [2][18]Joris Lammers, Diederik A. Stapel & Adam D. Galinsky. Power Increases Hypocrisy: Moralizing in Reasoning, Immorality in Behavior[J]. Psychological Science, 2010(5):737-744.
- [3]Maureen Si. Moral Hypocrisy and Acting for Reasons: How Moralizing Can Invite Self-Deception[J]. Ethic Theory Moral Practice, 2015(3):223-235.
- [4]倪梁康.论伪善:一个语言哲学和现象学的分析[J].哲学研究, 2006(7):91-96.
- [5]倪梁康.心的秩序:一种现象学心学研究的可能性[M].南京:江苏人民出版社, 2010:79.
- [6]程建军,叶方兴.德性伦理学视域中的伪善[J].哲学研究, 2008 (12): 17-23.
- [7][9]Christine Mckinnon. Hypocrisy, Cheating, and Character Possession[J]. The Journal of Value Inquiry, 2005 (39): 399-414.
- [8][法]拉罗什福科.伪善是邪恶向美德的致敬[M].黄意雯,译.上海:上海译文出版社, 2014:31.
- [10][21]高德胜.羞耻教育:可为与不可为[J].教育研究, 2018(3):35-45.
- [11][古希腊]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白,译.北京:商务印书馆,2003:120.
- [12][22][美]阿伦特.过去与未来之间[M].王寅丽,张立立,译.南京:译林出版社,2011:237,237.
- [13]Daniel Statman. Hypocrisy and Self Deception[J]. Philosophical Psychology, 1997(1):57-75.
- [14][15]C. Daniel Batson, Elizabeth Collins & Adam A. Powell. Doing Business after the Fall: The Virtue of Moral Hypocrisy [J]. Journal of Business Ethics, 2006 (66):321-335.
- [16][17]Ronald C. Naso. Hypocrisy Unmasked: Dissociation, Shame, and the Ethics of Inauthenticity[M]. Maryland: Jason Aronson, 2010:4,30.
- [19]高德胜.论教育对道德恶的抵抗[J].教育学报, 2018(2): 55-64.
- [20]Mark Alicke, Ellen Gordon & David Rose. Hypocrisy: What Counts?[J]. Philosophical Psychology, 2013(5):673-701.